

MOLNÁR GÁBOR*

REGIONÁLIS MINTÁZATOK A PRESZÓKRATIKUS FILOZÓFIÁBAN

REGIONAL PATTERNS IN PRESOCRATIC PHILOSOPHY

ABSTRACT

The paper investigates the role of geographical factors in the origins and development of early Greek philosophy. It argues, first, that Jan Assmann's theory of *hypolepsis* offers a plausible answer to the Weberian question concerning the origins of 'occidental rationalism.' Then it set outs to analyze, from a regionalist point of view, the emergence of one of the necessary conditions, identified by Assmann, for hypoleptic intertextuality: social institutions supporting the conversation with long past texts. Two stages in the history of early Greek philosophy are examined: the Milesian period (ca. the first half of the 6th century B. C.) and an – inferred – Ionian one (third quarter of the same century). In the former case the historical possibility of such a supportive social institution is considered (a more or less institutionalized intellectual "school"), whereas in the latter case, the motives for, and the possible forms of, the diffusion of philosophical cultural practice as well as knowledge are investigated.

Max Weber és a görögök

Összegyűjtött vallásszociológiai írásai első kötetének előszavát Max Weber a következő híres mondattal kezdi:

A modern európai kultúrán nevelkedett ember [*der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt*] elkerülhetetlenül és jogosan a következő kérdésfeltevés fényében közelíti meg az egyetemes történelmi problémákat: a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan kulturális jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük – *egyetemes* jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak.¹

A következőkben Weber a kulturális innovációk aprólékos, bár némiképp egyenetlen katalógusát adja: a tudomány, a művészet, a technika, a nyomtatott írásbeliség, a felsőoktatás, különösen a szakhivatalnokok képzése, az állam és a gazdaság területén egyaránt a nyugati („okcidentális”) fejlődés sajátosságát, egyedülállóan racionális jellegét igyekszik kimutatni.² Számunkra most tudománytörténeti tézise érdekes, az a kijelentése, hogy „[c]sak a Nyugaton létezik »tudomány« azon a fejlődési fokon, amelyet ma »érvényesnek« tartunk.”³

Első reakciónk e gondolatmenet olvastán – nekünk, tehetjük hozzá némi öniróniával, a „(poszt)modern európai kulturális világ gyermekeinek” –, hogy Weber itt valamiféle avított etnocentrizmus reflektálatlan szószólójaként nyilatkozik meg. Ha azonban alaposabban szemügyre vesszük a szöveget, sokkal inkább úgy láthatjuk, Jürgen Habermashoz hasonlóan, hogy két ellentétes álláspont közötti csapongás jellemző rá: az (etnocentrizmusként leleplezhető) abszolutizmus vagy univerzalizmus és a kulturális relativizmus között ingadozik.⁴ „Az egyetemes történelem problémáiról” olvasunk, amelyek „elkerülhetetlenül és jogosan” vetnek fel számunkra egy kérdést. De ki számára is? A „modern európai”, „nyu-

* PhD, adjunktus, Kaposvári Egyetem Pedagógiai Kar.

gati” ember számára. Vagyis eszerint a kérdés csak a mi kultúránkon belül tűnik elkerülhetetlennek és jogosnak. Hasonlóképpen, a kérdés az „egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés” okaira irányul – de egy közbeékeléssel Weber rögtön módosít: inkább olyan fejlődésről van szó, amelyet „mi szívesen képzelünk” egyetemes jelentőségűnek és érvényűnek. Végül harmadszor is: csak a Nyugaton létezik tudomány, olvassuk – legalábbis a ma, általunk érvényesnek tartott formában. Relativisztikus alapállást sugall már az is, hogy a fenti idézetben Weber mind a „tudomány”, mind az „érvényes” szót idézőjelbe teszi, valamivel később pedig „a nyugati kultúra sajátos »racionalizmusáról«” ír, és szövege általában is tele van idézőjeles megnevezésekkel.

Valójában azonban éppen az idézőjel-használat vezethet rá egy alternatív értelmezésre. Ez utóbbi szerint Weber megközelítését Peter Berger és Thomas Luckmann megoldásához hasonlóan kell tekintenünk.⁵ Amint a sok vonatkozásban a weberianus szociológiai hagyományhoz kötődő szerzőpáros *A valóság társadalmi felépítése* című tudásszociológiai értekezése bevezetésében megjegyzi, amikor „a valóság társadalmi felépítéséről” vagy tudásról írnak, a „valóság” és „tudás” szavakat minden esetben idézőjelbe kellene tenniük, jelezve, hogy tudásszociológusként nem feladatuk ítéletet alkotni a tudásigények érvényességéről, illetve a vélt valóságok tényleges fennállásáról. „[A] filozófus dolga, hogy arról döntsön, hova kell idézőjel, és hol lehet jó lelkiismerettel elhagyni, azaz hogy határvonalat húzzon a világra vonatkozó érvényes és érvénytelen kijelentések között. A szociológus erre nem képes. Logikailag – ha stilisztikailag nem is – ki kell tartania az idézőjel mellett.”⁶ Úgy vélem, Webernél ugyanerről a módszertani önkorlátozásról van szó. (Ez, természetesen, nem jelenti azt, hogy ne lenne álláspontja a filozófiai kérdésben.)

Akármi legyen is Weber pozíciója az univerzalizmus és relativizmus kérdésében, történeti vallásszociológiai kutatási programját mindenesetre a fenti kérdés határozza meg. E kutatási program célja, „hogy a nyugati, és ezen belül a modern nyugati racionalizmus *sajátos mivoltát* megismerjük, és keletkezésében megmagyarázzuk.”⁷ Mint látható, a kutatás két dimenzióban mozog. Egyfelől a világvallások tipizáló-összehasonlító elemzése révén igyekszik megérteni a nyugati racionalizációs folyamatok sajátosságait, mindenekelőtt a világvallások gazdasági etikájának elemzése révén a nyugati kapitalista racionalizmus jellemzőit. A magyarázat itt abban áll, hogy feltárjuk más kultúrák esetében azokat a tényezőket, jellemzőket, amelyek ellentétben álltak a nyugati kulturális fejlődéssel, amelyek tehát másutt nem tették lehetővé hasonló racionalizálódás kialakulását. Másrészt Weber oksági magyarázatot igyekszik adni mind e gátló jellemzők megjelenésére, mind magára a nyugati fejlődésre.⁸ Az „oksági hozzárendelés” [*kauzale Zurechnung*] itt igénybe vett módszere 1904-es Objektivitás-tanulmányából származik. A társadalom- vagy kultúra-tudományok területén eszerint az oksági magyarázat abban áll, hogy konkrét történelmi jelenségek általános kulturális jelentőséggel bíró „oldalait” vagy „alkotórészeit” konkrét okokhoz rendeljük hozzá.⁹ Ugyanakkor Weber hangsúlyozza, hogy mindkét irányú oksági összefüggésnek utána kell járni: vizsgálni kell mind a vallási és egyéb eszméknek a gyakorlati életvitelre és ezen keresztül a társadalmi-gazdasági valóságra gyakorolt hatását, mind fordítva, a társadalmi, gazdasági stb. tényezők hatását az eszmékre.¹⁰

Nyilvánvalóan az első kauzális viszony, az eszmerendszerek gyakorlatformáló oksági szerepe iránti érdeklődéséből következik, hogy Weber ambiciózus összehasonlító-magyarázó programja elsősorban „az életszabályozásnak azt az öt vallási vagy vallásilag meghatározott rendszerét” veszi célba, „amelyek hívők különösen nagy *tömegeit* voltak képesek maguk köré gyűjteni,” vagyis a konfucianizmust, a hinduizmust, a buddhizmust, a kereszténységet és az iszlámot, kiegészítve – történeti-megalapozó jelentősége miatt – a zsidó vallással.¹¹ Így két egymástól nem teljesen független szempontból is háttérbe szorult számára az antik görögség filozófiai-tudományos kultúrája, legalábbis mint önálló, részle-

tes elemzésre érdemes tárgy: egyfelől mert közvetlenül nem volt képes tömegmozgalommá válni, másrészt mert Weber érdeklődése túlságosan az etikai racionalizációra irányul, és a kognitív racionalizációs teljesítmények kevésbé foglalkoztatják.¹² A görög (filozófiai) kultúra sajátosságai persze folyamatosan felbukkannak összehasonlító megjegyzéseiben a kínai, az indiai és a zsidó vallás tárgyalásánál. Könnyen belátható azonban, hogy ez a kont-raszt szerep nincs arányban a „hellén szellemnek” a nyugati, európai tudományok fejlődésében, valamint a nyugati tudományosságnak a kapitalista fejlődésben betöltött szerepéről adott elemzésével.¹³ Saját célkitűzése és módszertani előfeltevései alapján, elmondhatjuk, Webernek akkor is elemeznie kellett volna a görög filozófiai-tudományos kultúra kialakulását – mint a nyugati racionalizmus kialakulása szempontjából általános kulturális jelentőséggel bíró egyedi jelenséget –, ha arról nem mondható el, hogy „hívők különösen nagy tömegeit” volt képes maga köré gyűjteni.

A hipolepszis

Jan Assmann a hipolepszis fogalmával ad választ Weber kérdésére, legalábbis a racionalis tudományos-filozófiai kultúra, azaz „az igazságkeresés logikai szabályainak elkötelezett diskurzus” kialakulását firtató részkérdésre.¹⁴ E terminussal a szövegközi viszonynak a görög írásbeli kultúrában kialakuló sajátos alakját jelöli, amely a szociokulturális koherencia új formáját teszi lehetővé.

Assmann tágabb kultúraelméletét itt csak röviden érinthetjük. Eszerint valamely társadalom kulturális önazonosságát (és ezen keresztül a társadalmi rendet) két eszközzel lehet fenntartani, pontosabban folytonosan újrateremteni: rítusok vagy szövegek segítségével. A kulturális identitás vagy koherencia persze mindkét esetben konstruált dolog, „folytonossági fikció”: nem az a kérdés, hogy a jelenbeli kulturális minta valóban egybevág-e a múltbelivel, hanem csupán az, úgy tűnik-e a jelenben élők számára, hogy egybevág. A rituális koherencia esetében rítusok *ismétlése* (vagyis ismétlésük fikciója) biztosítja az identitást, míg a textuális koherenciánál az adott kultúrában megalapozónak számító szövegek *értelmezése* révén megteremtett ellenőrzött variáció. Ez utóbbi három változatát a kánoni szövegek kommentálása, a klasszikus szövegek utánzása és a tudományos diskurzus megalapozó szövegeinek kritikája alkotja, a három típus paradigmatis példaként pedig rendre a rabbinikus bibliakommentárt, a görög irodalmat, illetve a görög filozófiát tekinthetjük. A szövegközi viszony e formái közül számunkra a harmadik, Assmann által hipoleptikusnak nevezett viszony az érdekes. A textuális koherenciának ez a válfaja áll a legtávolabb az ismétlésen alapuló rituális koherenciától.

Magát a hipolepszis terminust leginkább egy már folyó diskurzushoz való hozzászólásként, a társalgásba való bekapcsolódásként, a beszélgetés fonalának felvételeként kell értenünk.¹⁵ A hipoleptikus horizontot ekkor az a diskurzusegész, meghatározott témáról folytatott beszélgetés alkotja, amelybe bekapcsolódunk. A hagyományos kommunikációnál a személyes, szemtől szembeni érintkezés keretei általában térben és időben lehatárolják e horizontot: a ténylegesen jelen levő partnerek csak nagyon korlátozottan tudnak más, térben és időben távoli (és főleg: térben és időben „szétszór”) beszélgetésekhez konstruktív módon kapcsolódni. A tudományos-filozófiai kultúra megjelenése a görögöknél Assmann szerint éppen azokon a kulturális és technikai újításokon alapult, amelyek lehetővé tették a hipoleptikus horizont nagymértékű kitágítását. Alapvetően Niklas Luhmann nyomán három feltételt nevez meg.¹⁶ Magától értetődően ilyen az *írás*, amely lehetővé teszi korábbi üzenetek fennmaradását, a beszéd szöveggé alakulását a konkrét szituációból való kioldódás révén.¹⁷ Szükség van azonban az *igazság* olyan – azt mondhatnánk: fallibilisztikus-in-

terszubjektív – fogalmára is, amely szerint „az igazságot még megközelíteni is csak akkor lehet [...], ha az ember búcsút vesz attól a rögeszmétől, hogy valaha is újra kezdheti, ha felismeri, hogy egy már zajló diskurzusba született bele, [...] és megtanul értőn, tudatosan és kritikusan viszonyulni az »előtte szólók« mondandójához.”¹⁸ Végül szükség van olyan *keret* kialakítására is, amely helyettesíti azt a konkrét szituációt, amelybe a szóbeli kommunikáció beágyazódik. Az irodalom esetében a megoldás a szituációs keretfeltételek felvétele magába a szövegbe, a tudomány esetében viszont „a társadalomnak kell gondoskodnia a megfelelő keretek megteremtéséről,” „ki kell alakulniuk a szövegekkel folytatott párbeszéd »intézményeinek«.

A platóni akadémia és az arisztotelészi peripatosz ilyen intézmények.”¹⁹

Assmann tehát – Weberrel ellentétben – nemcsak leszögezi az ókori görögség, illetve a görög filozófia (tényszerűen persze közhelyes) szerepét a nyugati racionalizmus kialakulásában, de a hipolepszis fogalmával plauzibilis, ígéretes magyarázatot is kínál rá. Ugyanakkor Assmann magyarázata pusztán *makroszintű* magyarázat. Megállapítja, hogy milyen feltételei voltak a hipoleptikus intertextualitás kialakulásának, nem bocsátkozik azonban annak vizsgálatába, hogy maguk e feltételek történelmileg hogyan jöttek létre.

A görög alfabetikus írás mint kommunikációtechnológiai újítás megjelenése, valamint a görög írásbeliség kialakulása és az intellektuális fejlődésre tett hatása persze, amint Assmann maga is jelzi, régóta kutatott témák.²⁰ A görög igazságfogalom története a filozófia-, illetve eszmetörténet-írás klasszikus tárgyaként szintén hosszú előtörténettel rendelkezik, noha ez az előtörténet, úgy vélem, történeti tudásszociológiai megközelítésből további részletes elemzést igényelne.²¹ A következőkben azonban csak a harmadik assmanni feltétellel, azoknak a társadalmi intézményeknek a kialakulásával foglalkozom, amelyek keretet biztosítanak a szövegekkel folytatott párbeszédnek. Ennek vizsgálata szintén a tudásszociológia tárgya, itt azonban más megközelítésről van szó. A tudásszociológia előbbi válfaja az érvényességre igényt tartó gondolatok, eszmék (esetünkben: egy sajátos igazságfogalom) létrejöttét és átalakulását meghatározó társadalmi tényezőket kutatja. E megközelítés legszélsőségesebb változata David Bloor úgynevezett „erős programja,” amely még a modern matematikai és természettudományos tudást is a fenti tudásszociológiai elemzésnek veti alá.²² Ezzel szemben az általunk itt követett megközelítés pusztán azokat a társadalmi körülményeket (köztük társadalmi intézményeket) vizsgálja, amelyek közepette a társadalomban tudás létrejön, fennmarad és átalakul, ám nem foglalkozik azzal a lehetőséggel, hogy e körülmények esetleg „konstitutív módon belejátszanak” a tudás tartalmába, érvényességébe is.²³ A két megközelítés természetesen nem zárja ki egymást.

Az alábbiakban ennek a problematikának a társadalomföldrajzi aspektusával foglalkozom. Nem általában vizsgálom tehát, hogy milyen társadalmi intézmények tették lehetővé a késő archaikus Görögországban a hipoleptikus tevékenységként felfogott tudományos-filozófiai gyakorlat megjelenését és elterjedését, hanem kifejezetten az iránt érdeklődöm, hogy a szóban forgó intézmények instanciáinak földrajzi mintázata hogyan befolyásolta e gyakorlat felbukkanásának és mind elterjedtebbé válásának dinamikáját. Általánosabban szólva, a „görög csoda”, az ókori görög szellemi innovativitás kialakulása társadalomföldrajzi feltételrendszerének rekonstrukciójához igyekszem tanulmányommal hozzájárulni. Minthogy a tudás, az innovációk és az innovativitás térbeli megoszlása a tudás társadalmi megoszlásának egyik dimenziója, e rekonstrukció természetesen ölt tudásszociológiai jelleget. Sajnos a tanulmány keretei nem teszik lehetővé a részletes elemzéseket, ezért inkább csak a rekonstrukció főbb módszertani kérdéseinek tárgyalására és néhány alapvető összefüggés és hipotézis megfogalmazására vállalkozhatom.

A korai görög filozófia kronogeográfiája

Diogenész Laertiosz, az i. sz. 3. században működő filozófiatörténet-író a következőképpen látja a filozófia születését (I.13.).

A filozófiának kettős eredete van: egyfelől Anaximandrosszal, másfelől Püthagorasszal kezdődik. Az előbbi Thalész tanítványa volt, az utóbbi pedig [a szüroszi] Phereküdesztől tanult. Az előbbi ágat ezért iónnak nevezzük, mert a milétoszi, tehát ión Thalész tanította Anaximandroszt. A másikat viszont itáliai ágnak nevezzük Püthagoraszról, aki legnagyobbreszt Itáliában művelte a filozófiát.

E gondolat valószínűleg a Kr. e. 2. század elején élt Szótiórra, a filozófiai tanító–tanítvány-láncolatokról szóló úgynevezett diadokhé-irodalom megalapítójára megy vissza, és még Johann Jakob Bruckner 1742-ben megjelent *Historia Critica* című művében is felbukkan.²⁴ De vajon hogyan alakult ki e felfogás? Steiger (1998, 85. old. 86. l.) szerint „[v]alószínű, hogy a filozófia kettős – ión és itáliai – eredetéről alkotott koncepció [...] akkor bukkan föl, amikor [újra] fölfedezik a milétosziakat.” Ezt megelőzően, a korai, i. e. 3. századi biográfiai irodalom számára viszont Thalész „a hét bölcs egyikeként került szóba, nem pedig mint *filozófus*, Anaximandrosz és Anaximenész alakja a korai biográfusok számára ismeretlen (jóllehet Arisztotelész mindkettejüket említi).” A Szótiórra előtti életrajzíró-generáció számára ezért sokkal inkább az az elképzelés tűnhetett plauzibilisnek, hogy „a korai görög filozófia egésze – Anaxagorász kivételével – püthagoreus [tehát itáliai] eredetű.”²⁵ E felfogás egyik kezdeményezőjének Steiger a tauromenioni Timaioszt valószínűsíti.

A hellenisztikus, döntően alexandriai filológia, a bio- és doxográfiai, illetve diadokhológiai irodalom önkényes konstrukcióinak, burjánzó fantazmagóriáinak vagy csupán hanyagságának leleplezése vitathatatlanul alapvető feladat a modern, kritikai klasszika filológia számára. E kritika eredményei pedig gyakran mutatják reménytelen vállalkozásnak azt a célt, amelynek eredeti rendeltetésük szerint csak eszközei lennének: az ókori filozófusok és filozófiák megismerését. Mindazonáltal úgy vélem, mégsem az *epokhé* a megfelelő reakció forrásaink általános gyanúba keveredésére. Nem akkor járunk el helyesen, ha tartózkodunk az ítélletalkotástól magára a doxogra, esetünkben a korai filozófusok életére, tevékenységére és tanítására nézve.²⁶ Abból például, hogy a „Milétoszi Iskolára” vonatkozó diadokhé-irodalom legtöbb megállapítása nem magukig a milétosziakig visszanyúló, „folyamatos és organikus hagyományt” közvetít, hanem késői lelemény, még nem következik, hogy mindenestül téves. Egy nem szerves hagyományból származó bio- vagy doxográfiai „adat” lehet például új bizonyítékok felszínre bukkanása után levont, többé-kevésbé megalapozott következtetés is, nemcsak alaptalan spekuláció. Elvégre Steiger is a milétoszi filozófusok újrafelfedezésének tudja be az ión eredetről szóló koncepció megalkotását. Szkeptikus tartózkodás helyett ezért inkább minél szélesebb és sokrétűbb tudományos apparátussal célszerű megközelíteni tárgyunkat – és természetesen óvatosan, fenntartásokkal kezelni az eredményeket. A magam részéről a tudásszociológia eszköztárának alkalmazását javaslom.

Elmondhatjuk, hogy a modern szakirodalomban meglehetősen konszenzus uralkodik a korai görög filozófia fejlődésének főbb állomásaira vonatkozóan, már legalábbis ami a fejlődés kronogeográfiáját illeti.²⁷ Eszerint a korai görög filozófia és a vele összefonódó tudományoság történeti-földrajzi tagolódása a legvalószínűbben a következőképpen rekonstruálható.

Az első szakasza egyetlen városhoz, a kisázsiai Milétoszhoz köthető. A klasszikus filozófiatörténeti kánon első három szereplője, Thalész, Anaximandrosz és Anaximenész egyaránt e város polgára volt. A filozófia kezdetét a hagyomány egy jól beazonosítható idő-

ponthoz, az i. e. 585. május 28-i napfogyatkozáshoz köti, amelyet Thalész állítólag megjósolt.²⁸ Annyi mindenesetre valószínűnek tűnik szórványos adatainkból, hogy az i. e. 6. század első felében Milétoszban – és szinte kizárólag Milétoszban – folytattak olyan intellektuális tevékenységet, amelyből a nyugati filozófiai kultúra kialakult. Hurwit egyenesen a filozófia és a tudományok „milétoszi monopóliumról” beszél ebben az időszakban,²⁹ a hagyományos filozófiatörténet-írás pedig „milétoszi iskolát” emleget.

A következő szakaszban e filozófiai-tudományos műveltség kiáramlik Milétosz közvetlen környezetébe, a kisázsiai ión városállamokba. Erről a folyamatról valójában szinte semmit nem tudunk, csupán az előtte és utána következő korszak alapján kell feltennünk létezését. A 6. század második felében ugyanis két gondolkodó, Xenophanész és Püthagorasz is Milétoszsal szomszédos ión városokból (Kolophónból, illetve Szamoszról) érkezik meg Dél-Itáliába. Mindketten a korábban a milétosziak által művelt tudományosság képviselőinek tekinthetők, vagy legalábbis hatott rájuk e tudományosság. Ennyiben a modern filozófiatörténet éppen annak az itáliai ágának az önállóságát kérdőjelezi meg, amelyet a korai biográfusok az egyetlennek tartottak.

A harmadik stádiumot tehát a filozófiai tevékenység Dél-Itáliába érkezése jelenti. A két közvetítő közül társadalmi tekintetben mindenképpen Püthagorasz volt a sikeresebb. Krotónba érkezése után, a hatodik század utolsó harmadában olyan társadalmi (vallási-politikai) mozgalmat hozott létre, amely néhány évtized alatt átvette a politikai vezető szerepet nemcsak ott, de a környező városokban is.³⁰

Az i. e. 5. század első negyedétől kezd aztán e filozófiai-tudományos kultúra a görög kultúrterület más részein is egyre-másra felbukkanni: a dél-itáliai Eleában, Sziciliában (Akrasz, Leontinoi, Himera), újra Ióniában (Epheszosz, Klazomenai, Szamosz, talán Milétosz), az északi, trák partvidéken (Abdéra, Apollónia), és majdhogynem utoljára központi görög területeken (a Peloponnészoszi félszigeten, Thébaiban és Athénban). Nem egészen látjuk azonban világosan, hogy e folyamat hogyan is függ össze a püthagoreus mozgalom belső történetével: dél-itáliai prosperálásával az 5. század első felében, majd a püthagoreus oligarchiának i. e. 450 körülre tehető bukásával és egyes tagjainak kényszerű emigrációjával. Ettől kezdve mindenesetre elmondhatjuk, hogy a filozófiai kultúra, ha szórványosan is, az egész Hellaszt lefedte.

Az alábbiakban e történet első két szakaszával foglalkozom némileg részletesebben: a filozófiai praxis milétoszi eredetével és Milétoszból való eredeti diffúziójával.

Milétosz és a preszokratikus filozófia eredete

A milétoszi filozófusok legvalószínűbb életrajzi adatai a következők:³¹

1. táblázat. A milétoszi filozófusok kronológiája

| | születési éve | | halála éve | | működése (i. e.) |
|---------------|---------------|---|------------|-----------|------------------|
| Thalész | 624 | – | 546 | 585 előtt | – 546 előtt |
| Anaximandrosz | 610 | – | 546 | 580 után? | – 546 előtt |
| Anaximenész | 585 | – | 528/5 | 546 után? | – 528/5 |

A három gondolkodó egymáshoz való viszonyára vonatkozó hagyományos közlések azonban (Anaximandrosz „Thalész rokona, tanítványa és utóda” volt – Szuda; Anaximenész Anaximandrosz tanítványa volt – Diogenész Laertiosz II.3.) feltehetően kései spekulációk. Beszélhetünk-e akkor, és ha igen, milyen alapon és milyen értelemben „Milétoszi Iskoláról”? Hermann Diels egy 1887-es írásában határozott igennel válaszol az első kérdésre:

...a görög filozófia fejlődése kezdettől fogva ugyanabban a vallási alapon szerveződő céhes vagy iskolaformában ment végbe, amellyel virágkorában találkozunk, és amely szívós állhatatossággal a pogány világ végéig kitartott. Végére is minden mesterségben és tudományban a testület – és nem az egyén – az első, amellyel történetileg megragadható formában találkozunk, még akkor is, ha később a hagyomány valamely feltalálót vagy alapítót helyezett a kezdőpontjára.³²

Diels utal a Homéridák céhére az epikus költészetben, az Aszklépidákra az orvoslás terén és a Daidalidákra az építészetben, majd megjegyzi: „Ezek a technikai jártasságot biztosító iskolák magyarázzák a görög művészet és tudomány jellegzetességeit, de egyben gyors fejlődését is ezek magyarázzák, amelyet nem tettek újra és újra kérdésessé autodidakta kísérletezgetések.” Ha a filozófiát nézzük, nemcsak a platóni Akadémiára és az arisztotelészi Lúkeionra kell gondolnunk, hiszen már a püthagoreizmus is jól szervezett társadalmi formáció volt, még ha szerveződésének természetét nem tudjuk is pontosan rekonstruálni. Így korántsem anakronisztikus a kérdés: vajon a milétosziak nem valamiféle intézményesített társadalmi szervezet keretében tevékenykedtek, (amely, tegyük hozzá, betölthette az általunk keresett, a múlt szövegeivel való párbeszédet lehetővé tevő társadalmi intézmény szerepét). Diels a következő érveléssel támasztja alá igenlő válaszát:

Thalész minden valószínűség szerint nem hagyott hátra írást. Mégis, (...) a későbbi gondolkodók, mindenekelőtt a peripatetikus iskola tagjai, Arisztotelész, Theophrasztosz és Eudémosz bizonyos mértékben ismerték tanítását. Vajon hogyan hagyományozódhattott rájuk? Talán úgy, ahogyan életének egyes tényeit honfitársai emlékezete megőrizte? Bizonyosan nem. Ennek az áthagyományozódásnak a lehetőségét sokkal inkább egy tartósan fennálló iskola meglétében kereshetjük, amely a tantételekkel együtt a kimondójukra való emlékezést, a szerveződéssel együtt az alapító hérosz ünneplését is jámbor módon az utókorra hagyta, hasonlóan ahhoz, ahogy Püthagorasz, Szókratész, Pürrhón és Karnedész tanításáról is a tanítványok kegyessége révén van tudomásunk.³³

John Burnet egy további érvelést hoz fel a Milétoszi Iskola létezése mellett:

A doxográfusok Anaximenész tanítványaként említik Anaxagorasz. Ez aligha lehetett igaz, Anaximenész ugyanis minden valószínűség szerint Anaxagorasz születése előtt meghalt. De ezt nem intézhetjük el annyival, hogy az állítás forrása az a tény, hogy Anaxagorasz neve Anaximenészt követte a diadokhé-irodalomban. Az állítás Theophrasztosz egy töredékéből ered, amely szerint Anaxagorasz „Anaximenész filozófiájához társult” [*koinónésas tés Anaxaménus philosophias*]. Ez a kifejezés mármint világos értelmet nyer, ha elfogadjuk a Bevezetésben (XIV. §.) a tudományos „iskolákról” megfogalmazott nézetet. Úgy kell értenünk, hogy a régi ión iskola túlélte Milétosz i. e. 494-ben bekövetkező pusztulását, és Kisázsia más városaiban tovább virágzott. Továbbá azt is jelenti, hogy harmadik képviselője után nem támadt újabb kiemelkedő személyiség az iskolában, ezért bárki volt is a társaság vezetője, „Anaximenész filozófiáját” tanították.³⁴

Azt gondolom, hogy Diels és Burnet érve mellé további érveket állíthatunk (noha a magam részéről kevésbé kategorikusan fogalmaznám meg a levonható következtetéseket). Mindenekelőtt egészítsük ki az 1. táblázatot néhány névvel (2. táblázat)!

2. táblázat. A milétozsi filozófusok és tudósok kronológiája

| | születési éve | | halála éve | | működése (i. e.) |
|---------------|---------------|---|------------|-----------|------------------|
| Thalész | 624 | – | 546 | 585 előtt | – 546 előtt |
| Anaximandrosz | 610 | – | 546 | 580 után? | – 546 előtt |
| [Kadmosz?] | | | | | 550k. |
| Anaximenész | 585 | – | 528/5 | 546 után? | – 528/5 |
| Hekataiosz | 550k. | – | 476 | | 500k. |
| Dionüsziosz | | | | | 485k. |
| Hippodamosz | 500k. | – | 410k. | | 450k. |
| [Leukipposz?] | | | | | 440k. |

Ha a filozófusok mellé odaírjuk azokat a személyeket, akik (legalábbis a hagyomány szerint) más szellemi tevékenységet folytattak a 6-5. századi Milétoszban, gyakorlatilag kontinuos láncolatot kapunk.³⁵ Kérdés persze, hogy mi jogosít fel erre a lépésre minket, hogy ti. a világegyetem keletkezéséről elmélkedő filozófust és a helytörténetet vagy nemesi családok genealógiáját elkészítő logográfusokat egy sorba illesszük.

Induljunk ki a következő képből: a szellemi tevékenységgel foglalkozó személyek viszonylag szűk köre ugyanannak a – heterogén – tudáskészletnek a művelésével foglalkozik. A tudás művelése egyfelől előállítását, másfelől a következő generációnak való átadását jelenti. E két tevékenység között azonban sajátos diszkrepancia mutatkozik. A kutatásban egyéni érdeklődés, érdekek és más esetleges okok következtében nagy eltéréseket találunk: egyesek kozmogóniával, mások helytörténetírással, megint mások várostervezéssel foglalkoznak, és mindegyik a saját területén tesz közzé írásokat. Tanítói tevékenységük során azonban mindannyian ugyanazt a közös tudáskészletet adják tovább az új nemzedéknek, azt a közös tudáskészletet, amelyet valamennyiük írásai gazdagítanak. Az utókor „természetesen” egyéni teljesítményeik alapján kategorizálja az egyes személyeket, így lesz Thalészből bölcs és természetfilozófus, Anaximandroszból természetfilozófus és geográfus, Anaximenészből „csak” természetfilozófus, Hekataioszból logográfus és geográfus, Hippodamoszból pedig várostervező és politikai gondolkodó. Eközben – megint csak „természetesen” – feledésbe merül a tevékenységüket és gondolkodásukat összekötő egység, akárcsak a köztük levő személyes kapcsolatok: vagyis mindaz, ami iskolává, sajátos, hipoleptikus gyakorlatnak keretet adó társadalmi intézmény tagjaivá teszi e személyeket.

Az itt vázolt kép pusztán lehetősége, úgy vélem, két fontos módszertani követelményt von maga után: ha a korai görög filozófiai kultúra terjedését szeretnénk rekonstruálni, akkor egyrészt figyelmen kívül kell hagynunk az egyes gondolkodók filozófiai jelentőségére vonatkozó (érték)ítéleteinket; másrészt, figyelembe kell vennünk olyan személyeket is, akiket az (akár ókori, akár modern) hagyományos történetírás más „foglalkozási kategóriába” sorol, és negligál. E módszer ugyanakkor lehetővé teszi olyan összefüggések meglátását, amelyek az antik filológusok sem láttak – ezért sem tudatosan, sem akaratlanul nem hamisíthattak meg.

A magam részéről két további érvet hozok fel a fenti hipotetikus helyzetkép mellett. Egyfelől, azt gondolom, nemcsak a Thalész filozófiai tanítására vonatkozó értesülések fennmaradása magyarázható jól egy tradíciókat őrző szellemi közösség meglétével, de olyan „anekdoták” is, mint Thalész és a priénéi Biasz Paniónionban adott – és meg nem fogadott – tanácsa az iónoknak (Hérodotosz I.170.). Vagy különösen Hekataiosznak az ión felkelés idején Arisztagorasz és párthívei (nyilván szűk körű) tanácskozásán elhangzó – és ugyancsak elvetett – tanácsai (uo. V.36. és 125–126.). Meglehet, hogy Hérodotosznak az ión felkelésről szóló, erősen Milétosz-központú beszámolója jórészt e közösség emlékezetéből táplálkozik (ne felejtjük el, hogy Hippodamosz és Hérodotosz nemcsak kortársak voltak, de athéni és thurioibéli tartózkodásuk alatt valószínűleg érintkeztek egymással).

Másfelől, azok a heterogénnek tűnő foglalkozási szerepek, amelyeket a hagyomány a fenti személyeknek tulajdonít, talán nagyon is ésszerűen összerendezhetők, ha figyelembe vesszük azt a társas-társadalmi miliőt, amelyben e személyek éltek. A jelentős vagyoni egyenlőtlenségek által megosztott, társadalmi konfliktusok sújtotta, ugyanakkor külső (előbb lüd, majd perzsa) fenyegetésnek, aztán tényleges hódításnak kitett, másfelől egyedülálló gyarmatosítási teljesítményt felmutató, eközben felváltva hol oligarchikus, hol türannikus, hol demokratikus uralom alatt álló Milétosz miliójét. E városállam vezető körében az innovatív problémamegoldó mérnök, a múlt megőrzésén munkálkodó logográfus, a tényismereteket felhalmozó földrajztudós, a gyarmatosító és az ideológus-filozófus szerepei, akár egy személyben, akár egy kis csoport munkamegosztásában, könnyen egymásra találhattak.³⁶

A kérdés természetesen éppen az, hogy egyik szinten e szerepek között, a másik szinten a szerepeket betöltő személyek között milyen konkrét intézményes kapcsolatok alakultak ki; hogyan függött össze kialakulásuk Milétosz imént csak lajstromszerűen elsorolt mikro- és makrotársadalmi jellemzőivel; és végül: hogyan járultak hozzá ezek az intézményes kapcsolatok a milétoszi filozófiai és tudományos forradalom kibontakozásához. Ezeknek a kérdéseknek azonban a jelen tanulmány csak a felvetésére vállalkozhatott.

Lónia – a filozófiai tevékenység korai diffúziója

Fentebb azt állítottam, hogy szinte semmit nem tudunk arról a folyamatról, amelynek során az eredetileg csupán Milétoszra korlátozódó filozófiai-tudományos tevékenység eljutott a szomszédos városokba. Valójában van néhány támpontunk, ám mielőtt ezekre rátérnénk, vegyük számba a lehetséges forráskönyveket!

A preszókratikus filozófia terjedésével kapcsolatban három lehetőséget vehetünk figyelembe. Az elsőt *disszemináció-modellnek* nevezhetjük. Eszerint a Milétoszban megjelenő új intellektuális gyakorlat, amelyet akkor sokkal valószínűbben *historié* ('kutatás') néven, mintsem filozófiának neveztek, e városból, „Lónia ékkövéből” fokozatosan terjedni kezdett, előbb a közelebbi ión városállamokba, majd Hellász egyre távolabbi vidékeire. Terjedésének hordozói személyek és/vagy írott szövegek voltak. E kiáramló kulturális minta bizonyos poliszokban (Szamoszon, Kolophonban, majd Krotónban, Metapontionban stb.) megtermékenyített különböző egyéneket vagy társas köröket, ám a különböző leszármazási vonalakon elhelyezkedő másod-, harmad- és további generációs közösségek között azután (hosszabb ideig) nem, vagy csak esetlegesen volt érintkezés.

A második alternatíva a *hálózat-modell*: Ez abban tér el az előzőtől, hogy itt a Milétoszból kiinduló diffúzió során egymással kapcsolatban, interakcióban maradó körök jönnek létre, amelyek így mind nagyobb arányban hálózák be a korabeli Görögországot, egyetlen (jóllehet viszonylag ritka szövéű) diszkurzív közösséget alkotnak.

Végül harmadszor, egyfajta *rostély-hatás* érvényesülését sem zárhatjuk ki. Eszerint a Milétoszból kisugárzó filozófiai kultúra akár egészen széles körben elterjedhetett a görög kultúrterületen (elsősorban a passzív befogadó közönségét tekintve), ám az így kialakuló diszkurzív közösségből (esetleg több szegregált közösségből) csak erősen megszűrt információk maradtak fenn (nyilván leginkább az aktív, eredeti teljesítményt nyújtó befogadók működésének reliktumai).³⁷

Mindhárom alternatívára utaló jeleket találunk a meglévő – rendkívül szűkös – történeti anyagban. Valószínű, hogy nem annyira az a kérdés, hogy melyik a történetileg hiteles leírása az eseményeknek, mint inkább az, milyen arányban, milyen konfigurációban jellemezték a korai görög filozófiai mozgalom kibontakozását.

E kulturális diffúzió történetének (vagy a másik oldalról fogalmazva: a rekrutáció, az új szellemi mozgalomhoz való csatlakozás történetének) vizsgálata során természetesen az írásbeliség szerepét sem szabad elhanyagolni. A tudás társadalmi-térbeli megoszlásának egyik lényeges aspektusa az írott szövegek hozzáférhetőségének kérdése. Írott szövegekben gazdag társadalom esetében (nevezzük ezt „könyvkultúrának”), vagyis olyan társadalom esetében, amelyben ugyanaz a szöveg nagy példányszámban van jelen és a társadalom egész földrajzi területét viszonylag egyenletesen lefedik azok a helyek (például könyvtárak, könyvesboltok), ahol nyilvánosan hozzáférhető, ennek az összefüggésnek nincs igazi jelentősége. Az írásbeliséget ismerő, ámde írott szövegekben szegény társadalom („kéziratkultúra”) esetében viszont, ahol egy-egy szövegnek tipikusan csak egy vagy kevés példánya van forgalomban, megnő a szövegekhez való hozzáférés jelentősége valamely szakmai kör toborzódása szempontjából.³⁸ Ilyen esetekben nyilvánvaló, hogy a személyes kontaktus szerepe sokkal nagyobb.

Ezt erősíti meg az is, hogy a Hérodotosz (I.142.) által felsorolt tizenkét szövetséges ión város (Milétosz, Müusz, Priéné, Epheszosz, Kolophón, Lebedosz, Teósz, Klazomenai, Phókaia, Szamosz és Khiosz) közül ilyen vagy olyan formában nyolcuk volt valamilyen szerepe a korai görög filozófia történetében. Milétosz, Szamosz és Khiosz több, Kolophón, Epheszosz, Klazomenai és esetleg Priéné egy a korai filozófiai mozgalomhoz sorolható személy szülővárosa volt. Érdekesebb – mert kevésbé szembevetendő – azonban a másik összefüggés: Milétosz, Teósz, Phókaia és bizonyos tekintetben Klazomenai egyaránt alapítottak olyan gyarmatot, ahonnan később ismerünk filozófust. Milétosz Küzikoszt, Szinópét és Apollóniát, Phókaia Lampszakoszt és Eleát, míg Klazomenai kudarcba fulladt kísérlete után Teósz alapította meg maradandóan Abdérát.³⁹ A mozgalom kezdeti szakaszát tekintve ez igencsak jelentékeny aránya az érintett városoknak, és arra utal, hogy ebben az időszakban a filozófia mint kulturális minta terjedésében a személyek közötti érintkezésnek, méghozzá bizalmi viszonyon alapuló érintkezésnek volt döntő szerepe.

Ahogyan az előző stádiumnál, úgy itt is ezeknek az érintkezéseknek az intézményes formája és történelmi megvalósulásuk jelenthetik a jövőbeli kutatás alapkérdését, amelyre választ kell találnunk, ha Assmann makrotörténelmi tézisének a sajátos görög „eszmefejlődésről” mikroszinten is meg akarjuk érteni.

Nehézséget jelent azonban már e második stádium kialakulásának magyarázata is. A diffúzióval kapcsolatos legalapvetőbb probléma – amely csak még súlyosabbá válik, ha elfogadjuk az előző fejezet Dielstől származó hipotézisét egy intézményesült milétoszi tudományos kollégium fennállásáról –, hogy vajon miért mondott le Milétosz arról az intellektuális monopóliumról, amely az i. e. 6. század első felében láthatóan jellemezte.

Csábító a gondolat, hogy e tényt összefüggésbe hozzuk Hérodotosz (I.170.) már említett anekdotájával, amely szerint Thalész – valamikor Ióniának az i. e. 546/5 évet követő perzsa leigázása előtt – azt tanácsolta az iónoknak, hogy egyesítsék városaikat egyetlen állammá, amelynek központja a terület közepén fekvő városka, Teósz legyen, „a többi város lakosságának pedig olyan hatóságai legyenek, mintha csupán községek lennének.” (Nem kevés önmegtartóztatásra lehetett szüksége e tanácshoz egy milétoszinak!) A javaslat a tizenkét ión város közös szentélyközpontjában és tanácskozhelyén, Paniónionban hangzott el. Másfelől Anaximandrosz esetében van okunk feltételezni, hogy természetfilozófiai művét nagyjából ugyanebben az időben (i. e. 548/7-ben) tette közzé, talán a korban bevett módon, egy templomban (Paniónionban?) nyilvánosan elhelyezve.⁴⁰ Az akkortájt húszas éveiben járó Xenophanész, Püthagorasz és talán néhány ismeretlen társuk ekkor nyerhettek beavatást (akár személyes tanítás, akár olvasás révén) a milétoszi bölcsességbe. Lehetséges volna, hogy a perzsa veszély valamiféle Milétosz vezette – kérésre letűt – panióni egységmozgalmat hívott volna létre,⁴¹ és a korábban kisarjadt filozófiai-tudományos kultúra en-

nek hatására szabadult ki Milétosz falai közül, megtermékenyítve/megfertőzve a görög kultúrát, majd azon keresztül a nyugati civilizációt? Ha ez bizonyítható lenne, elmondhatnánk, hogy meglehetősen szép példányára bukkantunk a pillangó-hatásnak...

JEGYZETEK

1. Weber 2007 [1920], 9. old.
2. Jürgen Habermas (1987 [1981] 226. skk., különösen 237. old.) Parsons nyomán a társadalom-kultúra-személyiség séma alapján rendezi el Weber felsorolását a társadalmi modernizáció, a kulturális racionalizálódás és a módszeres életvezetés jelenségcsoportjaiban.
3. Weber id. hely. [Kiemelés az eredetiben. M. G.]
4. Habermas i. m., 253. old.
5. Vö. Berger és Luckmann 1998 [1966] 11. skk.
6. I. m. 12. old. [A fordítást több ponton módosítottam. M. G.] Ennek a filozófus és a szociológus közötti békés munkamegosztásnak a problematikus voltáról lásd Molnár 2005, 23. skk.
7. Weber 2007 [1920], 19. old. [Kiemelés az eredetiben. M. G.]
8. Uo.
9. Weber 1998 [1904], 36. old.
10. Weber 2007 [1920], 19. old. Vö. ehhez Némedi 2005, 216. skk.
11. Weber 2007 [1915], 51. old. Hidas (2007: 695. old.) szerint Weber eredeti tervei szerint a következő kultúrák tárgyalását tervezte: „Kína, India, az ókori zsidóság, az őskereszténység, a rabbinikus zsidóság, érintőleg az egyiptomi, a mezopotámiai és a zarathusztrai etika, majd az iszlám, a keleti kereszténység, végül a nyugati (antik és középkori) kereszténység, és az újkori nyugati, reformáció utáni kereszténység” (i. h.), amelyek közül – mint ismeretes – végül csak az első három készült el. Schluchter (1981 [1979], 148. old.) ezzel szemben Weber egy 1919-es J. C. B. Mohrhoz írott levelét idézi, amely – a ténylegesen el nem készült részek vonatkozásában – a következő tervet fogalmazza meg: „az egyiptomi, mezopotámiai és a zoroasztrianus etika rövid tárgyalása, továbbá vázlat a nyugati polgárság fejlődéséről az ókorban és a középkorban”, majd az őskereszténység, a rabbinikus zsidóság, az iszlám, a keleti kereszténység, végül a nyugati kereszténység (középkori, majd reformáció utáni stádiuma). Ez utóbbi terv szerint nyilvánvalóan az „ókori nyugati polgárságnak” szentelt részben kapott volna helyett a görög filozófiai kultúra tárgyalása.
12. Az előbbihez lásd pl. Weber 2007, 591. old.; az utóbbihoz vö. Habermas i. m. 277. és 290.
13. Weber (2007 [1920], 9 skk.) az európai tudományosság következő sajátosságait tulajdonítja a görögöknek: a csillagászat matematikai megalapozása, a racionális geometriai bizonyítás, a thuküdidészi „pragma” a történetírásban, illetve az arisztotelészi rendszeresség az állambölcseletben.
14. Assmann 1999 [1992] 273. skk. Az „okcidentális racionalizmus” fordulat egyértelmű Weber-allúzió. [A hipolepszis szót az Assmann-könyv fordítójától eltérően erősebben magyarártam. M. G.]
15. Vö. Molnár 2009, ahol azt igyekeztem kimutatni, hogy a hipolepszis assmanni fogalma termékenyen összekapcsolható Randall Collins interakciós rítus-koncepciójával.
16. Assmann i. m. 276. skk. Vö. Luhmann 1980 és 2009 [1984].
17. Vö. Thomas 1992, 34. old.: „Plato points out [the written word’s] mnemonic value, and one must insist that a written text does enable the complex ideas of individuals to be preserved far more easily than oral tradition could. It also enables successors – as well as distant contemporaries – to examine, criticize and build upon someone’s work more easily, as did the Presocratic philosophers. The Greek tradition of philosophical speculation could be refined and passed down in a manner that oral transmission surely could not have achieved.”
18. Assmann, i. m. 280. old.
19. I. m. 278. old.
20. Lásd újabban Thomas i. m. és Wilson 2009 elemzéseit, az alapvető szövegek magyarul: Nyíri és Szécsi 1998.

21. Lásd pl. Mannheim 1996 [1929], Bloor 1999 [1976], Luhmann 1999 [1970], és Foucault 1998 [1973] kezdeményezéseit.
22. Lásd Bloor i. m., illetve eredetileg Bloor 1976; ²1991.
23. A „konstitutív belejárás” [*konstitutive Hineinragen*] kifejezés Mannheimtól (2000, 305) származik.
24. Vö. Diels 1879, 176. és Braun 2001 [1990], 36. old. A diadokhológiai hagyományhoz lásd még Mansfeld és Runia 2009, 73. skk. – Brucknernél, egyébiránt, a tudásszociológiai problémafelvétel előképe is megjelenik, még ha csak a Bloor (1999 [1976], 431. old.) által a pusztán a „tévedés szociológiájaként” következtetlenségéért bíralt változatban is. Mint Bruckner írja: „Figyelmünknek nemcsak magára az explicit rendszerre kell irányulnia, amikor egy filozófiát tanulmányozunk, hanem a filozófusok körülményeire, vérmérsékletükre, neveltetésük módjára, mesterreikre, akiket többé-kevésbé utánoznak, ellenfeleikre, akikkel téziseiket szembeszegeznek, pártfogóikra, életmódjukra, arra a népre, amelyből származnak, és arra, amelyben élnek, és még sok egyébre is. Ezek a körülmények nagymértékben befolyásolták a filozófiai rendszereket, és ha lebecsüljük őket, áthatolhatatlan homályba kerülünk. Ha ellenben számot adunk róluk, nagy fény (magna lux) önti el a filozófia történetét.” Idézi Braun 2001 [1990], 136. old.
25. Steiger, id. h. [Kiemelés az eredetiben.]
26. Vö. Steiger i. m. 15. old., ahol két meggyőződést említ az általa alkalmazott „szkeptikus módszer” alapjaként: „1. Nem tudhatjuk megítélni, hogy mit tanítottak valójában a preszokratikusok, mivel a fennmaradt anyag sem kontextuális értelmezésre, sem az intenció értelmezésére nem alkalmas. 2. Tanításukat nem tudjuk értelmezni. Ami értelmezhető, az a szekundér kontextusok készlete.”
27. Lásd pl. Kahn 1960, 204. skk.; Guthrie 1962, 3–4. old.; Kirk, Raven és Schofield 1998 [1957; ²1983] 123., 317. és 501. old.; Kahn 1979, 9–10. old.
28. Hérodotosz I. 74. A tudománytörténészek általában rámutatnak, hogy Thalésznek nem állt rendelkezésére sem a megfelelő tudományos elmélet a napfogyatkozás lényegének megértéséhez, sem a megfelelő matematikai eszköztár a számítás elvégzéséhez. Számítatlan javaslat született már arra, hogy ennek ellenére hogyan lehetett képes legalább ráhábáznai az időpontra, legújabbban lásd Couprie 2011.
29. Hurwit 1985, 203. old.
30. Lásd mindehhez Dunbabin 1948, 358–365. old., az újabb irodalomhoz lásd Huffman 2011.
31. A számításokról – és az adatok rendkívül problematikus voltáról! – lásd pl. Kirk–Raven–Schofield 1998 [1957; ²1983], 125., 158–159. és 219–220. old.
32. Diels 1887, 243. old. [A saját fordításom. M. G.]
33. I. m. 246. old.
34. Burnet 1920.
35. A szögletes zárójel és a kérdőjel Kadmosz esetében azt jelenti, hogy történetisége vitatott; Leukipposz esetében viszont milétoszi származásának kérdésességére utal.
36. Milétosz archaikus kori társadalomtörténetéről lásd Gorman 2001 és Graeves 2002.
37. Vö. mindehhez Molnár 2000.
38. A „könyvkultúra” és „kéziratcultúra” elnevezés talán nem a legszerencsésebb. Korántsem szabad e különbséget azonosítanunk a könyvnyomtatás előtti és utáni írásbeli kultúrákkal, noha nyilvánvalóan a könyvnyomtatás elterjedésének köszönhető, hogy a modern társadalmakban a könyvkultúra a domináns. A nyomtatásnál lényegesen nagyobb erőfeszítéssel ugyan, de szövegek üzemszerű kézi másolása révén is kialakítható könyvkultúra (mint például a késő középkorban), illetve könyvnyomtatással rendelkező társadalmakban is működhetnek kéziratcultúrák (pl. a szamizdat-irodalom, vagy éppen az egyetemi előadásjegyzetek esetében). A könyvkultúra *sine qua non*ját – mai tudásunk szerint – a teljes lefedettségű vezeték nélküli internethálózatról ingyenesen letölthető elektronikus könyvek jelentik. Ugyanakkor fontos megjegyeznünk, hogy a térbeliség csak az egyik dimenziója a tudás, illetve a szövegek társadalmi megosztásának. A hozzáférés korlátozottságának más társadalmi okai is lehetnek (így még az ingyenesen letölthető e-könyv is csak annak számára hozzáférhető, akinek van megfelelő számítógépe és internet-hozzáférése). Továbbá, mint a szamizdat példája mutatja, a könyvkultúra/kéziratcultúra terminuspár által jelölt különbséget nem volna helyes egész társadalmaknak a rendelkezésükre álló

- szövegek összességéhez való viszonyára korlátozunk. Éppúgy – sőt, talán több haszonnal – alkalmazható kisebb társadalmi egységek speciális szövegtípusokhoz való viszonyának jellemzésére.
39. Lásd Hansen és Nielsen 2004.
40. Lásd Hahn 2001, 47. skk. – Fél évszázad múltán állítólag majd Hérakleitosz is teszi Epheszioszban (Diogenész Lertiosz IX.6.).
41. A perzsa hódítás után Milétosz kiváltságos – tehát elkülönült – helyzetbe került és nem küldött képviselőket (*probuloszokat*) Paniónionba, vö. Hérodotosz, I.141. és 169. Kiváltságos helyzetét annak köszönhette, hogy ha részt vett is valamiféle perzsaellenes pánión unióban, idejekorán („bölcsen”) kivált belőle.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Berger, Peter és Luckmann, Thomas (1998 [1966]): A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés. Jászöveg Kiadó. Budapest.
- Bloor, David (1999 [1976]): A tudásszociológia erős programja. In Forrai Gábor és Szegedi Péter (szerk.): Tudományfilozófiai szöveggyűjtemény. Áron Kiadó. Budapest. 427–445. old.
- Bloor, David (1976; ²1991): Knowledge and Social Imagery. Routledge, 1976; második kiadás: Chicago University Press, 1991.
- Braun, Lucien (2001 [1990]): A filozófiatörténet története. Holnap Kiadó. Budapest.
- Burnet, John (1920): Early Greek Philosophy. A&C Black. London.
- Coupric, Dirk L. (2011): How Thales Was Able to Predict the Solar Eclipse of 28 May 585 B.C. In: uő Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology. From Thales to Heraclides Ponticus. Springer. 51–62. old.
- Diels, Herman (1879): Doxographi Graeci. Berlin.
- Diels, Herman (1887): Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen. In Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet. Leipzig. 239–260. old.
- Dunbabin, T. J. (1948): The Western Greeks. The Clarendon Press. Oxford.
- Foucault, Michel (1998 [1973]): Az igazság és az igazságszolgáltatási formák. Latin Betűk Kiadó. Debrecen.
- Gorman, Vanessa B. (2001): Miletos, the Ornament of Ionia. A History of the City to 400 BC. University of Michigan Press.
- Greaves, Alan M. (2002): Miletos. A History. Routledge. London és New York.
- Guthrie, W. K. C. (1962): A History of Greek Philosophy. Vol. I. The earlier Presocratics and the Pythagoreans. Cambridge University Press. Cambridge.
- Habermas, Jürgen (1987 [1981]): Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Hahn, Robert (2001): Anaximander and the Architects. State University of New York Press. Albany.
- Hansen, Mogens Herman és Nielsen, Thomas Heine (2004): An Inventory of Archaic and Classical Poleis. Oxford University Press. Oxford–New York.
- Hidas Zoltán (2007): A szerkesztő utószava. In Max Weber: Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás. Gondolat Kiadó – ELTE Társadalomtudományi Kar. Budapest. 695–697. old.
- Hurwit, Jeffrey M. (1985): The Art and Culture of Early Greece, 1100–480 B.C. Cornell University Press, Ithaca–London.
- Huffman, Carl (2011): “Pythagoras”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/pythagoras/>>.
- Kahn, Ch. H. (1960): Anaximander and the origins of Greek cosmology. Hackett Publ. Indianapolis.
- Kahn, Ch. H. (1979): The art and thought of Heraclitus. Cambridge University Press. Cambridge.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. és Schofield, M. (1998 [1957; ²1983]): A preszókratikus filozófusok. Atlantisz Kiadó. Budapest.
- Luhmann, Niklas (1980): Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd I. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

- Luhmann, Niklas (2009 [1984]): Szociális rendszerek. Egy általános elmélet alapvonalai. Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó. Budapest.
- Mannheim Károly (1996 [1929]): Ideológia és utópia. Atlantisz Kiadó. Budapest.
- Mansfeld, J. és Runia, D. T. (2009): Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Vol. 2. Part 1. Brill. Leiden–Boston.
- Molnár Gábor (2000): Egyén és csoport a filozófiatörténetben. *Acta Scientiarum Socialium* 6. szám, 7–16. old.
- Molnár Gábor (2005): A fenomenológiai tudásszociológia és a gyanú hermeneutikája. Doktori disszertáció. [Kézirat.] Budapest.
- Molnár Gábor (2009): Maieutika és paideia. Szókratész mint tehetséggondozó. *Képzés és Gyakorlat* 7. évf. 1–2. szám. 50–63.
- Nyíri Kristóf és Szécsi Gábor (szerk.) (1998): Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig. Áron Kiadó. Budapest.
- Schluchter, Wolfgang (1981 [1979]): The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History. Berkeley–Los Angeles–London. University of California Press.
- Steiger Kornél (1998): A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből. József Kiadó. Budapest.
- Thomas, Rosalind (1992): Literacy and Orality in Ancient Greece. Cambridge University Press.
- Weber, Max (1998 [1904]): A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. In uő: Tanulmányok. Osiris Kiadó. Budapest. 7–69. old.
- Weber, Max (2007): Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás. Gondolat Kiadó – ELTE Társadalomtudományi Kar. Budapest.
- Weber, Max (2007 [1915]): Bevezetés. In Weber 2007, 51–85. old.
- Weber, Max (2007 [1920]): Előzetes megjegyzés. In Weber 2007, 7–22. old.
- Wilson, John-Paul (2009): Literacy. In Kurt A. Raufflaub és Hans van Wees (szerk.): A Companion to Archaic Greece. Wiley-Blackwell. 542–563. old.